

Tesis de licenciatura

Director de tesis: Dra. Ana Zagari

APROXIMACIONES
PARA LA DETERMINACIÓN DE LA POSICIÓN METAFÍSICA DE NIETZSCHE
EN LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA



USAL
UNIVERSIDAD
S. Martín Nunes

Escuela de Filosofía
Facultad de Filosofía, Historia y Letras
Universidad del Salvador

Buenos Aires, 1 de marzo del 2005

Índice

	Pág.
Introducción.....	2
§1 Esclarecimiento del núcleo del pensamiento nietzscheano y de la necesidad de determinar su posición en la historia del pensar.....	2
1. La relación entre el nihilismo y la metafísica.....	10
§2 La presencia del nihilismo en el pensamiento occidental anterior y contemporáneo a Nietzsche.....	10
a).El nihilismo metafísico.....	10
b) El nihilismo literario.....	12
c) El nihilismo político.....	15
§3 Reconducción del nihilismo a la metafísica como su ámbito.....	18
§4 La “muerte de Dios” como punto de inflexión del Nihilismo en tanto proceso histórico.....	24
§5 Explicitación de la esencia del nihilismo en tanto legalidad y lógica que rige la historia occidental.....	32
§6 Reconstrucción de la historia del espíritu occidental, en cuanto historia de la metafísica como nihilismo.....	38
§7 Consumación del nihilismo como acabamiento del mismo en tanto historia de la metafísica.....	49
2. Desenmascaramiento de la constitución de la subjetividad occidental en cuanto esencia del hombre.....	56
§8 El sentido de la crítica nietzscheana.....	56
§9 El hombre como raíz del nihilismo.....	63
§10 Los prejuicios de la razón como fuente del auténtico engaño.....	69
a) El lenguaje como elemento de la metafísica y la verdad como im-posición.....	69
b) Crítica a las categorías de la razón.....	76
c) Ontología moralizante y moral ontologizante.....	85
d) Crítica al sujeto moderno.....	92
§11 Explicitación de la dirección previa y la posición de la crítica nietzscheana.....	103
3. La re-construcción nietzscheana de la subjetividad.....	112
§12 La transvaloración de la determinación tradicional de la esencia del hombre.....	112
§13 La voluntad de poder como principio de la subjetividad del ser de lo ente.....	122
§14 El pensamiento del eterno retorno como redención de la voluntad de poder.....	134
a) La irrupción del ser en el modo del eterno retorno.....	134
b) La liberación de la facticidad y la re-posición de la diferencia.....	153

c) La “puesta en práctica” de la selección: vicisitudes de “lo político” y del “ideal aristocrático” 165

d) El eterno retorno como doctrina selectiva que opera sobre el querer-crear: el “hombre superior” 173

§15 El Übermensch y la diferencia como fractura de sentido: la sabiduría trágica..... 181

a) La subversión de la humanidad en el Übermensch..... 181

b) El Übermensch como creador de sentido desde el no-fundamento (Abgrund)..... 186

c) La diferencia como sabiduría trágica y experiencia del límite..... 194

Conclusión..... 206

Bibliografía..... 216



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Introducción

§1 Esclarecimiento del núcleo del pensamiento nietzscheano y de la necesidad de determinar su posición en la historia del pensar

Uno de los problemas más difíciles respecto a la filosofía de Nietzsche quizás sea el determinar su posición dentro de la historia de la filosofía. La supuesta claridad de sus textos y su apasionamiento a la hora de poner por escrito sus ideas lo convierten en un autor que al parecer resulta fácil de ser leído y comprendido –la pasión suele seducir al pensar y lo hace creer habitualmente que en una sola lectura está todo dicho y no caben ya dudas acerca de aquello de lo que se está hablando. Junto con esto una diversidad de escritos retoma su pensamiento desde ámbitos completamente dispares y le dan un relevante protagonismo en cuestiones sociológicas, económicas, políticas, morales, estéticas, etc. ¿Es este fenómeno arbitrario respecto de la obra del autor o más bien responde a la forma de ésta? ¿Se la tergiversa o se cae en los encantos de un pensamiento que se presenta por demás elocuente? En primer lugar, respecto a su aparente claridad habría que decir que ésta se debe al reemplazo del lenguaje filosófico tradicional, es decir, dentro de los términos en los que la tradición piensa, por otro de índole literaria, repleto de imágenes y símbolos por medio de los cuales se busca justamente superar a aquélla, saltar por encima de la tradición misma, y, con esto abrir una nueva senda para el camino del pensar. Este lenguaje no ofrece las dificultades propias de las “abstracciones” filosóficas; se presenta inmediatamente accesible al lector y lo hace cautivo de su fuerza expresiva sin ofrecer a primera vista su núcleo temático, aquella cuestión o temas fundamentales sobre los cuales éste se abre paso. Justamente al moverse a través de símbolos ofrece un horizonte abierto a la interpretación, y, por lo tanto, da lugar a una pluralidad de sentidos e interpretaciones de lo más variadas. En segundo lugar, otro inconveniente lo presenta la forma misma que toma el filosofar. Éste se posiciona frente a lo que considera las ruinas de la tradición occidental con una actitud de rechazo; su principal intención es la de “ponerla de cabeza”: invertirla o, mejor dicho, “subvertirla” si por esto entendemos el girarla desde abajo, es decir, desde su fundamento mismo. Por esta razón, la mayor parte de la obra publicada piensa “negativamente” o se encubre bajo la forma de la crítica respecto de la misma, al tiempo que anticipa y deja ver de soslayo una formulación “positiva”. En este contexto resulta difícil en un primer encuentro discernir el sentido con el que se emplean los conceptos, es decir, con el que la tradición los maneja, o con el de la mencionada “inversión”. Por otro lado, el pensar se muestra principalmente bajo la forma del aforismo el cual pone en las manos del autor la posibilidad de expresar de modo condensado lo

esencial de una cuestión, pero al mismo tiempo no da lugar a la explicación y demostración exhaustiva y sobre todo desatiende la articulación de conjunto, con la cual tiende a relajar el carácter sistemático. Por último, un factor importante a tener en cuenta es el modo en el que Nietzsche preparaba la mayor parte de sus obras. Éste no consistía en producirlas de comienzo a fin a partir de una intención particular a cada una de ellas: no “escribía” sino que más bien organizaba una selección de textos alrededor de determinado tema que sirviera para dar respuesta a una cuestión o discusión inmediata. Dicha selección era extraída de una obra más amplia y constante en la cual se encontraba y era retenido lo verdaderamente significativo en términos filosóficos. Por esta razón, la unidad temática de sus obras adquiere mayor claridad una vez reconducidas éstas hacia aquella que permanece en el terreno de las discusiones.

Frente a esta última observación el desenlace de la obra de esta reflexión retenida merece una aclaración más amplia. Dicho desenlace, como es sabido, debía concluir en una obra que, si bien fue anunciada repetidas veces por Nietzsche, nunca fue publicada por él. Resulta interesante entonces dar un vistazo a las circunstancias en las cuales se desenvuelve el destino de aquellas cuestiones y textos que aquél guardaba y retenía.

A finales del verano de 1887, casi un año antes del final de su camino filosófico, Nietzsche toma la decisión de no publicar ninguna obra más y dedicarse a preparar su “obra capital”, “La voluntad de poder, Ensayo de una transvaloración (Unwertung) de todos los valores”, una obra en cuatro libros cuyos primeros esbozos tuvieron su origen en agosto de 1885 y que fue anunciada por primera vez en la contratapa de la primera edición de *Más allá del bien y del mal* y más tarde en el §27 del tercer tratado de *La genealogía de la moral*. Comienza, pues, su trabajo a partir de un grupo de textos distinto de aquel que dio origen a sus obras anteriormente publicadas para dar lugar a aquella que sería, en el conjunto de su obra, la exposición detallada de su filosofía. Sin embargo, a pesar de su objetivo inicial, termina produciendo seis obras más: *El caso Wagner*, *Crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo*, *Ecce homo*, *Ditirambos dionisiacos* y *Nietzsche contra Wagner*. Estos seis gritos en medio del silencio autoimpuesto son la destrucción de su plan literario. En un breve lapso de tiempo su proyecto más importante, y con él el material destinado al mismo, sufre cambios repentinos y cruciales. En una carta del 3 de agosto de 1887 había anunciado su retiro al silencio para preparar su última obra y poco después va a Venecia, Nisa y Turín para pasar el invierno, durante el cual trabaja intensamente. A mediados de febrero de 1888 comunica a Peter Gast, su corrector, que ya tenía una primera redacción aunque insatisfactoria. El 6 de junio vuelve a Sils-María; su tarea principal, y casi la única a la que se somete, es la de dominar la inmensa cantidad de apuntes producidos durante ese invierno y los acumulados y reelaborados de años anteriores. El 6 de junio decide publicar *El caso Wagner* escrito en Turín durante la primavera y trabaja en su edición hasta el 24 de agosto. Mientras tanto el trabajo de elaboración de “La voluntad de poder” sigue su curso. La lucha por dominar el material parece haber concluido el 26 de agosto, fecha del último plan. Luego tiene lugar un giro inesperado: Nietzsche renuncia a la abstracción filosófica de una obra sabiamente compuesta, detallada, argumentada con firmeza – emprende una carrera desenfrenada. En sus últimos cuatro meses de vida lúcida no vuelve a hablar de “La voluntad de poder”. Decide no publicar una obra con ese título, pero sí queda el

subtítulo: "Transvaloración de todos los valores". Sin embargo, emprende luego la publicación de un compendio de sus "heterodoxias filosóficas esenciales" bajo el título "Ociosidad de un psicólogo", que más tarde será *Crepúsculo de los ídolos*, como iniciación e introducción a su "obra capital". Rápidamente la arma a partir de más de la mitad de aquel plan del 26 de agosto y en pocos días la manda a su editor, al cual comunica su intención de tener preparada su gran obra, ahora la "Transvaloración..." para finales del año próximo. Confecciona entonces un nuevo plan también en cuatro libros. Pronto prepara el primero, el cual concluye el 30 de septiembre junto con el prólogo definitivo de *Crepúsculo de los ídolos*. Sin embargo, a principios de diciembre decide que aquel primer libro, *El anticristo*; sería la totalidad de la obra; el primer subtítulo del mismo era justamente "Transvaloración de todos los valores", que luego en medio de la locura tacha y reemplaza por el de "Maldición sobre el Cristianismo". El 8 de enero de 1889 su amigo Overbeck llega a Turín para recogerlo, ya declarada su demencia, esperando poder salvarlo de tal final y lo encuentra rodeado de papeles. Entre los mismos se encontraban los manuscritos de *El anticristo* y los *Ditirambos dionisiacos* –sus únicas obras inéditas. De este modo, el proyecto inicial de una exposición detallada queda condensado en dos obras, *Crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo*, el resto del material destinado primero a "La voluntad de poder" y luego a la "Transvaloración de todos los valores" ocupa el lugar de obra póstuma. Los núcleos centrales de la exposición acabada del pensamiento nietzscheano quedan así ocultos en esos manuscritos que contienen lo más propio del pensamiento de Nietzsche y que ciertamente van más allá de la obra publicada. En efecto, en ellos se encuentra más explícitamente (y no de un modo original) la destrucción de la tradición metafísica que Nietzsche emprende en sus últimos años de producción: aquello que queda oculto, o mejor dicho entregado a decisiones arbitrarias, es la presencia de su reflexión más completa y radical. Entre dichos núcleos cobra una importancia relevante la cuestión del nihilismo, temática que Nietzsche desarrollo tardíamente y cuya fuente más completa se encuentra precisamente en sus fragmentos póstumos.

Finalmente, todo el material rescatado –las obras inéditas y manuscritos– es entregado años más tarde a Elizabeth Forster-Nietzsche, su hermana. En 1895 *El anticristo* es editado por ésta y editores del Nietzsche-Archiv, tras la conocida adulteración del material y sin respetar el cambio de subtítulo. Es alrededor de esta publicación cuando surgen los rumores difundidos intencionadamente acerca de que Nietzsche habría dejado concluida su "gran obra" llamada "La voluntad de poder", obra que como ya se dijo éste nunca llegó a realizar, pero que en reemplazo fue compaginada por Peter Gast, Ernst y August Horneffer bajo la dirección de Elizabeth Nietzsche. Éstos, siguiendo uno de los tantos planes provisorios del supuesto autor seleccionaron, agruparon y fragmentaron, a veces de modo casual y otras arbitrariamente, algunos de los textos manuscritos que había rescatado Overbeck y los ordenaron sin atender a su fecha de redacción o reelaboración, publicándolos finalmente en 1901 bajo aquel título. Así la falsa obra pasó a formar parte de la *Grossoktav Ausgabe* de la "obra completa" editada por el

Archiv.¹ Los escritos póstumos fueron “puestos en libertad” recién luego de la muerte de la hermana de Nietzsche y después de la caída del tercer Reich. El acceso a los mismos y el descubrimiento de todas las adulteraciones que la obra nietzscheana había sufrido provocó una creciente preocupación por el pensamiento encerrado ella. La totalidad de la misma, depurada y liberada ya de las falsificaciones que la vinculaban al nazismo (al cual adscribía Elizabeth Nietzsche) y por las que en cierto modo había sido relegada, no apareció sino hasta 1954 con la publicación de la edición crítica de las obras completas por parte de Karl Schlechta.² Sin embargo, la misma se limitaba a la presentación en orden cronológico de los textos seleccionados por los editores del Nietzsche-Archiv. En 1961 es publicada la primera edición crítica de *El anticristo* por E. Podach a partir del manuscrito original. Finalmente, recién en 1967 gracias al trabajo de G. Colli y M. Montinari se publica la primera edición crítica seria de las obras completas de Nietzsche que contiene la totalidad de sus manuscritos ordenados cronológicamente.³

Todos estos aspectos que mantuvieron oculto lo esencial del pensamiento de Nietzsche, provocaron que la crítica filosófica prestara atención a los temas más periféricos y no al núcleo central del mismo dando lugar a interpretaciones de lo más variadas. Esto se debe sobre todo a que aquello que Nietzsche publicó es en mayor medida la tarea negativa de su pensar, su lucha contra los obstáculos que debían ser superados por la “transvaloración”. Con esto, los obstáculos, lo menos importante y aquello que obstaculiza y no deja ver con claridad la senda, resultan ser lo más visto y a lo que más se ha dedicado tiempo. Pero la mera destrucción de los valores no es la última meta ni la más importante; quedarse en ella es precisamente caer en la recurrente crítica de aquello que es preciso negar en cada caso sin más. Así Nietzsche se convierte en instrumento de todo pensamiento que emprende como tarea propia oponerse a determinada vicisitud o estado de cosas sin mayor reflexión.

La diversidad de interpretaciones a la que se entrega el pensamiento nietzscheano ya ha sido puesto de manifiesto por Habermas: “La forma implícita de una filosofía no sólo asistemáticamente expuesta, sino ajena por principio a la argumentación y obediente tan sólo a la disciplina de la concisión aforística, ofrece a la interpretación un inusitado margen de libertad. Dicho margen ha invitado con demasiada frecuencia a los interpretes a utilizar a Nietzsche como pantalla de proyección de la propia filosofía”.⁴ A lo largo del siglo XX encontramos, pues, diversas apropiaciones que delatan la influencia innegable del mismo en el camino que la tarea del pensar ha acometido y, al mismo tiempo, las diversas sendas y corrientes a los que ha sido inscripto. En cada década y en cada autor resuena el eco de sus palabras con los más diversos sonidos, al punto que éstas sólo se dejan escuchar tras el velo del interés y la intención del intérprete. Durante las décadas del '30 y del '40 tuvo lugar una interpretación netamente metafísica de su

¹ Nietzsche, F. *Werke*, Naumann-Kröner, Leipzig, 1901, tomo XV. En 1906 Elizabeth Nietzsche y Peter Gast publican en una edición de bolsillo una nueva versión ampliada que en 1911 pasa a formar parte de los tomos XV y XVI.

² Nietzsche, F. *Werke in drei Bänden*. Ed. de K. Schlechta, Munich-Darmstadt, 1954ss.

³ Nietzsche, F. *Werke Kritische Gesamtausgabe*. Ed. de G. Colli y M. Montinari, Gruyter, Berlin, 1967ss.

⁴ Habermas, J. *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche en Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Ed. REI, Buenos Aires, p. 32

pensamiento, emprendida principalmente por Löwith⁵ y Heidegger⁶, y otra de carácter más existencial por parte de Jaspers⁷. Éstas representan una ruptura respecto de las asimilaciones de la literatura burguesa y la cultura europea de principios de siglo que interpretaban a Nietzsche como artista-profeta de la literatura sobre y de la decadencia y como “crítico de la cultura” del espíritu europeo. Dichos autores, y con mayor fuerza Heidegger, afirman que el pensamiento nietzscheano no puede ser interpretado bajo el signo de la literatura y de la filosofía a la moda, o de la simple crítica. El Nietzsche pensador comienza a ser problema que se distancia de los mitos nietzscheanos de la literatura y la crítica cultural. En el caso de Löwith se intentan un retorno a la cosmología antigua; se trata de una autosuperación del nihilismo por una doble liberación: el Ich will se libera del Du sollst y del Ser poniendo como ser su producir en la afirmación de una necesidad cósmica que recupera la necesidad en lo ente que se reapropia de la escisión cartesiana en la voluntad de tal diferencia mantenida en tanto voluntad de poder, mediada por el Idealismo alemán. Por su parte Heidegger interpreta a Nietzsche como consumación del olvido del ser: éste no ve desde “la otra orilla” sino que conduce la historia de la metafísica hacia su final, quedando sin ser pensada la posibilidad de su superación. Pensados desde el *υποκειμενον*, voluntad de poder y eterno retorno serían respectivamente la constitución y el modo de ser de lo ente: por un lado, la reducción de ser a objeto, a dato manipulable y del valor a valuación técnica que concluye en una subsunción y ocupación del ser; por el otro, la superación del ser en tanto otro de la subjetividad en el devenir, para poner a ésta como punto de vista del carácter de disponibilidad de lo ente. Para el pensador de la historia del ser, Nietzsche representaría el fin en el que el ser es olvidado en favor del ente ordenado en un sistema organizado, realizándose el despliegue total de la organización técnica del mundo, donde la programación anula todo imprevisto y novedad histórica, de modo tal que nada se sustrae a ella. Finalmente, en el caso de Jaspers, la apropiación se efectúa a través de la recuperación de la tensión entre el pensar y la trascendencia diluyendo las afirmaciones de Nietzsche en símbolos que remiten al hombre a lo abarcador (*das Umgreifende*).

Luego de la segunda guerra mundial y ya en la década del '50 la interpretación de la obra nietzscheana en Alemania ecos en los Estados Unidos y Hungría, inspirada por los trágicos sucesos desencadenados por aquella, cobra un carácter mayormente social y político. Por un lado Kaufmann⁸ intenta retomar a través de ésta la tarea de una crítica a la religión y a la moral conectada con la Ilustración; por su parte, Luckacs⁹ ve en el pensamiento contenido en dicha obra un irracionalismo que considera el fruto de un retardado desarrollo social propio del Romanticismo alemán, irracionalismo vinculado con la supuesta cercanía entre Nietzsche y el

⁵ cf. Löwith, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des des Gleichen*, Berlin, 1935 (La filosofía nietzscheana del eterno retorno) y *Von Hegel bis Nietzsche* (1939) (Trad. *De Hegel a Nietzsche*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968).

⁶ cf. Heidegger, M. *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943) en *Holzwege*, Francfort, 1950 (Trad. Heidegger, M. *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"* en *Caminos del bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1995)

⁷ cf. Jaspers, K. *Nietzsche. Einführung in das Verstehen seines Philosophierens*, Berlin, 1936 (Trad. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofía*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1973)

⁸ cf. Kaufmann, W. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton, 1950 ("Nietzsche, filósofo, psicólogo y anticristo").

⁹ cf. Luckacs, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1953 (Trad. *El asalto a la razón*, FCE, México, 1959).

nazismo. Contemporáneamente a éstos, tiene lugar en Alemania la Nietzsche-Renaissance inspirada por las obras de Löwith y Heidegger, en especial por las lecciones de este último dictadas de 1936 1940. En ambos casos se trata, como ya fue señalado, del desenmascaramiento del Nietzsche oculto tras los mitos literarios y la crítica cultural, en un proceso de desfascización que lo comprende y coloca en la historia de la metafísica occidental. En este contexto aparece la obra de Fink¹⁰. El mismo, al igual que Löwith, intenta a través de Nietzsche un retorno al origen del pensamiento anterior a Platón. Sin embargo, la liberación nietzscheana de la metafísica no conduce sólo a la superación del nihilismo en cuanto afirmación del ser como voluntad de poder, sino también a la afirmación del ser como diferencia originaria e irreconciliable en ningún producir que pone al descubierto la totalidad inabarcable del mundo.

Ya en la década del '60, luego de esta renovación de los estudios nietzscheanos, Deleuze¹¹ y Derrida¹² llevan a cabo la recuperación del pensamiento nietzscheano a través del "pensamiento de la diferencia", adjudicándole a éste el haber pensado originariamente a la misma. A través de la influencia del psicoanálisis, de la obra de Fink y del trabajo de Heidegger, aunque no de la sustancia negativa de su interpretación, profundizan el carácter psicológico de su pensamiento y la crítica al lenguaje en el horizonte de una mayor democratización. En la figura de Dionisos se expresa, entonces, una nueva experiencia del ser irreducible a la historia de la metafísica. El propio estilo de Nietzsche, libre ya de la "mentalidad representativa" propia del sistema filosófico, correspondería a la irreconciliable diferencia, instaurada ahora en la relación entre significado y significante.

Incluso, a pesar de su observación, el mismo Habermas¹³ cae en esta tendencia. Supone en Nietzsche, tras la disolución de todo nexo entre teoría y práctica, una búsqueda de un principio práctico ordenador de la vida y no una apropiación de la historia del pensamiento occidental. Para él, voluntad de poder, eterno retorno y nihilismo no tienen más que un interés histórico-cultural, pues su exposición carece de cohesión sistemática. Por lo tanto, considera que cabe quedarse únicamente con los aspectos formales de la crítica, tomando al perspectivismo nietzscheano como nexo entre θεωρία y πράξις, entre conocimiento e interés, para una reconstrucción de una teoría del conocimiento que sí presentare una cohesión posible. Esta decisión lo lleva a determinar el trabajo emprendido por Nietzsche en confrontación con la fenomenología del espíritu de Hegel.

Precisamente, una determinación clara de la posición del autor en la historia del pensamiento exige un diálogo profundo con sus conceptos fundamentales, los cuales no tienen el sentido de ser objetos de mera erudición. Antes bien, sólo desde ellos pueden apreciarse los

¹⁰ cf. Fink, E. *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960 (Trad. *La filosofía de Nietzsche*, Ed. Alianza, Madrid, 1966).

¹¹ cf. Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*, París, 1967 (Trad. *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1971).

¹² cf. Derrida, J. *L'Écriture et la différence*, Paris, 1967 (Trad. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1980), *Marges de la philosophie*, Paris, 1972 (Trad. *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988) y *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, 1978 (Trad. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Ed. Pre-textos, Valencia, 1981).

¹³ cf. Habermas, H. F. *Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, Francfort, 1968 (Trad. "Escritos de teoría del conocimiento").

diversos ámbitos abarcados por su pensar. En esta dirección y en el intento de llevar hasta el final la relación entre Nietzsche y Heidegger, de modo tal que sea posible alcanzar su radicalidad, han trabajado a fines de los '70 y durante los '80 pensadores como Cacciari y Vattimo¹⁴. Para el primero el pensamiento de Nietzsche no es un irracionalismo sino lo máximo del racionalismo moderno que hace de la razón y de su despliegue técnico la instancia suprema, libre de toda observación metafísico-humanista, de toda dependencia respecto de las pretendidas estructuras naturales, de leyes del ser, etc. Para esta interpretación ya no hay lugar para la nostalgia por el retorno al todo cósmico ni por el olvido del ser, ni la esperanza de una posible llegada de éste. Nietzsche es ante todo expresión de una situación que cae sobre el hombre occidental como un destino y que no depende de él, liquidando toda expectativa humanista: si es posible alguna liberación, ésta sólo puede llegar a través del despliegue de la voluntad de poder como tecnocracia, esto es, como un tomar conciencia de que el mundo es un sistema totalmente administrado. El segundo intenta, por un lado, retomar la cuestión de la diferencia ontológica en tanto habría, en la anulación de la misma en Nietzsche, en cuanto se da en él la consumación del olvido del ser, ya una superación de la metafísica. Siendo ser y diferencia propios de ésta, el olvido y la anulación la llevarían a su fin y por tanto pensarían más allá de la misma. La metafísica piensa ya la diferencia en su inicio; la diferencia es ya metafísica y no liberación. Es preciso, entonces, determinar el lugar de Nietzsche respecto de la diferencia como punto de inicio y origen. Por otro lado, emprende una "hermenéutica radical" como pensar que incumbe a las formas simbólicas y mantiene su autonomía respecto de la racionalidad tecnocrática como lugar en el que el sujeto se disloca y destruttura a sí mismo de la metafísica.

En este sentido, frente a la pluralidad de interpretaciones, lo que se presenta aquí como tarea es la reconducción de lo pensado por Nietzsche hacia su cuestión fundamental. Tomando prestadas unas palabras puede decirse que "Nietzsche es un fenómeno metafísico, y hay que verlo en el horizonte de la metafísica".¹⁵ Con esta intención, lo que se intenta indagar aquí es, si desde el Nihilismo como período final de la historia de Occidente, que se corresponde con el surgimiento, despliegue y consumación de la metafísica, lugar en y desde donde piensa Nietzsche, la crítica a la constitución de la subjetividad (europeo-occidental) y la reconducción de dicha constitución por medio de la voluntad de poder, superan al punto de partida o lo consuman. En otras palabras, se busca determinar el lugar de Nietzsche frente a la metafísica en términos de consumación o superación, de cautividad y liberación. Esta no es una cuestión original, sino una pregunta que se mantiene y transita todo el siglo XX, desde los trabajos de Löwith y Heidegger, y que se renueva con la Nietzsche-Renaissance posterior a la Segunda guerra mundial, en la cual resuena el interrogante de Fink: "¿Es Nietzsche, con esta visión del mundo, sólo el final de la metafísica o el pájaro anunciador de una nueva experiencia del ser?". La reaparición de este interrogante, como fue señalo, sólo encuentra posiciones y apropiaciones diversas que llegan hasta finales de siglo con el "pensamiento de la diferencia" francés y los

¹⁴ Para ambos autores ver las obras citadas más adelante.

¹⁵ Cruz Vélez, D. *El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía* en Nietzsche, F. A propósito de Friedrich Nietzsche y su obra, Ed. Norma, Bogotá, 1997, p. 16. Dicho ensayo fue publicado originalmente como prólogo del libro Nietzsche de Henri Lefebvre editado por FCE.

S. Martín Nunes – Aproximaciones para la determinación de la posición metafísica de Nietzsche...

pensadores neo-nietzscheanos en Italia entre otras. Esta cuestión cobra importancia cuando se considera que gran parte del pensamiento contemporáneo se considera heredero de las “ideas nietzscheanas” y, por esto, en algunos casos, libre ya de toda dependencia metafísica. Frente a este clima de “liberación” respecto de la metafísica y de los modos de “racionalidad” que caracterizan a la tradición fundada en ella, es menester preguntar acerca de qué es aquello que, en cuanto principio, hace posible el carácter peculiar de nuestro presente.

Como en todo lo concluido, aquí se encuentran sólo las huellas de un camino ensayado que, conciente de su precariedad, no pretende ni ostenta la prepotencia de la conclusión definitiva. En él se procura con insistencia que justamente “lo concluido” de paso a lo esencial: el caminar.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

1. La relación entre el nihilismo y la metafísica

§2 La presencia del nihilismo en el pensamiento occidental anterior y contemporáneo a Nietzsche

Para comenzar es preciso determinar que es lo que se entiende aquí por el término “nihilismo”. Cabe aclarar previamente que el nihilismo no es una novedad del pensamiento nietzscheano. En primer lugar éste no refiere a algo que ha de acontecer según una perspectiva profética, sino a una situación dada que forma parte del destino histórico de Occidente-Europa y que debía ser puesta al descubierto. Dicho acontecimiento histórico se hace presente, o mejor dicho, irrumpe con mayor vigor en el pensamiento occidental a lo largo del siglo XIX y aún no ha sacado sus últimas consecuencias. En segundo lugar, cuando Nietzsche utiliza el término “nihilismo”, éste ya era poseedor de su propia historia. Por consiguiente, cuando Nietzsche habla acerca del nihilismo establece un diálogo con los diversos sentidos a partir de los cuales éste ya se ha presentado y cobrado significado. En este sentido, a fin de determinar qué es lo que Nietzsche entiende por nihilismo resulta relevante presentar antes un breve panorama acerca de la señalada diversidad de sentidos y significados que adquiere el nihilismo anterior y contemporáneo a aquél para luego ingresar en su reflexión acentuando su “originalidad”. Siguiendo a Mónica Cragnolini¹⁶, pueden distinguirse tres usos principales del término nihilismo en la época anterior y contemporánea a Nietzsche: un uso filosófico-metafísico, un uso literario y un uso político.

a). El nihilismo metafísico

El término “nihilismo” parece tener su origen en el ámbito teológico. En el siglo XII, “nihilianismus” caracterizaba una herejía de ciertos teólogos, referente a la encarnación de Cristo. El problema fundamental que la originó fue el de la unión de las dos naturalezas –la humana y la divina– en Cristo manifiesta en la afirmación “Deus est homo”. El nihilianismus considera que “homo” es solamente un habitus, y que lo correcto sería decir “Deus est humanatus”. La fórmula de esta herejía era “Christus secundum quod homo non est aliquid”, y a partir de ella se extraían otras conclusiones: “Nihil constant ex anima et carne Christi”, “Nihil quod est homo est Deus” y “Christus nihil est in eo quod est homo”. Con esto se quería expresar que Cristo había asumido su cuerpo y su alma como entidades separadas.

¹⁶ cf. Cragnolini, M. B. *Nietzsche, camino y demora*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003, cap. I.

Sin embargo, fue Jacobi en su Carta a Fichte de 1799 el primer pensador que utiliza, el término “nihilismo” con la significación filosófica que el mismo tendrá a lo largo del siglo XIX y que será apropiada más tarde por Nietzsche. La caracterización que hace del nihilismo tiene lugar en el marco de su crítica al idealismo alemán y en especial a Fichte: nihilismo implica la noción de pérdida de toda realidad en la nada. El criticismo kantiano, que rechazaba la posibilidad de un conocimiento inmediato de la “cosa en sí”, ha generado una gnoseología fundada en una posición absoluta del sujeto que construye desde sí la realidad. En esta construcción de lo real, la “cosa en sí” queda reducida a nada y, en última instancia, también se transforma en nada el sujeto mismo, ya que toda su realidad se reduce a la de su propia *Einbildungskraft* desde la que se produce la objetividad. Esta disolución se ahonda en Fichte, a partir del acto de libertad por el cual el yo al pensarse a sí mismo pone simultáneamente la oposición a sí mismo (no-yo), ya que para que una cosa sea un objeto captable para el entendimiento debe ser destruida como cosa subsistente y convertida luego en cosa subjetiva es decir, producto del sujeto. Este idealismo es calificado por Jacobi como “nihilismo” ya que la cosa construida por el sujeto es nihil, nada.

Por otro lado, Jacobi considera que dicha posición representa también una forma de ateísmo en virtud de la reducción de Dios al sujeto humano. El Dios de la *Doctrina de la Ciencia* es un Dios “racionalizado” y, por lo tanto, muerto. Mientras que Kant prefirió “pecar” contra el sistema dejando lugar para la creencia, Fichte considera al sistema –según Jacobi– sagrado e intocable, por lo cual su sistema de saber absoluto debe alcanzar a Dios. Esto para Jacobi no puede generar menos que un dios muerto: un dios racionalizado es la negación de Dios. El intento de alcanzar a Dios mediante el saber es también el intento de eliminarlo.

Esta consideración negativa del nihilismo tiene un giro en Hegel quien avanza sobre una consideración positiva de dicho concepto. Este giro tiene lugar en uno de sus ensayos de juventud escrito en 1801. El mismo se publicó en 1802 y se conoce como “Glauben und Wissen”, siendo su título completo “La fe y el saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas según las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte”. En este artículo, Hegel considera que la filosofía tiene como primera tarea el conocimiento de la nada absoluta, por lo cual el nihilismo deja de ser un término ofensivo dirigido a una forma de filosofar, sino la indicación del punto de partida de un nuevo comienzo que pretende partir desde aquella y así superar el resto de realismo presente en los sistemas de Kant y Fichte.

Max Stirner representa el siguiente paso en esta historia del “nihilismo” metafísico. Su importancia respecto de Nietzsche radica en la relación que unía a ambos. Ésta fue ocultada por Elisabeth Nietzsche quien deseaba resguardar la “originalidad” del pensamiento de su hermano frente al de aquel. Sin embargo, las aproximaciones que se establecían entre ambos pensadores no giraban en torno al problema del nihilismo, sino más bien en torno al tema del individuo.

Stirner se enfrenta con Bauer y Feuerbach a la “moralidad burguesa”, en el “fin de la edad moderna”. Observa su época como la época de la carencia de sentido del cristianismo, convertido en algo estéril, y de la conversión de la religión, a través del protestantismo y de su

concepción de la conciencia, en una suerte de “policía secreta”, que condena al hombre a convertirse en un esclavo del Estado, la moralidad burguesa y los reinos-fantasmas de los filósofos. Desde este punto de partida, es necesario rechazar los milenios de cultura que nos impiden ver lo que realmente somos, seres egoístas, y buscar la libertad del “yo omnipresente”. El idealismo había concedido importancia a la subjetividad pero siempre en sentido supraindividual de modo tal que la muerte de Dios en la filosofía idealista hizo nacer un nuevo dios: el espíritu. El espíritu, creador de ideales y valores, genera una serie de nuevos “amos” para el yo que le impiden realizarse individualmente: el Estado, la familia, la moral, etc. La destrucción de estos amos a través de la revelación de la relación que guardan con el sujeto como sus “criaturas” nos deja con el yo individual como el Único. Para Stirner el sujeto se presenta como el yo individual, único, del cual todas las cosas no son más que meras propiedades. En la noción del yo como Único se posibilita la libertad: yo soy propietario de poder y sólo lo soy cuando tengo conciencia de ser el único. El yo retorna así a la nada creadora. El nihilismo es justamente aquí esta destrucción que libera al poder creador del yo

b) El nihilismo literario

En el ámbito literario es el poeta Jean Paul quien parece haber empleado el término “nihilismo” por primera vez –en el año 1800– para referirse a los poetas románticos que se caracterizaban por anular la totalidad en el espacio abierto por la subjetividad. No obstante, el término adquiere una nueva significación en la literatura rusa, significación que se popularizó rápidamente a través de la obra de Iván Turgueniev. Éste utiliza el mencionado término en el contexto del conflicto entre los viejos liberales rusos y los jóvenes radicales, es decir, el enfrentamiento entre la generación de los años ‘40 y la de los ‘60. Se llama aquí “nihilistas” a los intelectuales ateos, o mejor dicho, positivistas que rechazan los grandes ideales que no pueden ser medidos con la vara de los métodos de las ciencias naturales. De este modo el arte, la literatura, las tradiciones, la religión, la autoridad, carecen por eso de valor en tanto no son cuantificables ni útiles. Estos jóvenes nihilistas se consideran los directos sucesores de los “hombres superfluos”, la generación de aquellos que vivenciaron otro tipo de nihilismo, el nihilismo del hastío del cansancio vital y del aburrimiento. Para aquellos todo proyecto se veía obstaculizado por el constante “¿para qué?” que detiene el obrar. Esta generación del 40 ubicada en la época del zar Nicolás I que vivió bajo la ideología oficial sufrió poco a poco un proceso de desintegración y decadencia. A partir de la gran repercusión que tuvo la obra de Turgueniev el término “nihilismo” ofreció a los reaccionarios una expresión con la cual podían atacar todo aquello que se les opusiera. Nietzsche había leído tanto a Turgueniev como a intérpretes del mismo. El carácter nihilista de los rusos era para él una determinación casi geográfico-ambiental. El hombre ruso que vive en las anchas estepas desiertas, en el frío mortal de la Siberia, no puede ser menos que un nihilista agobiado por el agotamiento de todo sentido como también adherir a ese “nihilismo al estilo de San Petersburgo” como creencia en la incredulidad llevada al máximo.

También en Dostoievski Nietzsche encuentra una nueva aproximación al nihilismo. En algunos fragmentos póstumos el escritor ruso es caracterizado como “moderno pesimista

décadent". Si bien éste es nombrado por primera vez en 1887, Nietzsche conocía su obra desde 1883. La novela *Los demonios*, que Nietzsche leyó en su traducción al francés refleja con un sarcasmo muy especial el ambiente nihilista de la juventud rusa de los años '70. En ella como también en sus demás obras se encuentran delineados en sus personajes los caracteres de distintos tipos de "nihilistas", los cuales representan el intento de superar y traspasar los principios de la moral tradicional en nombre de la libertad, pero, al mismo tiempo, son representantes de el aburrimiento y la soledad del hombre del resto del mundo e incapaz de asumir con todas sus consecuencias el nihilismo total y arrollador de la falta absoluta de valores. Por eso los mismos se debaten en el conflicto transgresión-culpa, libertad-necesidad de castigo. En *Los demonios* el término "nihilismo" aparece asociado a elementos distintos: por un lado, es casi sinónimo de la locura que anuncia la destrucción de íconos y los incendios, por el otro, caracteriza una "moda" contraria a lo establecido. Los nihilistas de esta novela son los que se plantean, al igual que sus antecesores, las "malditas preguntas" originadas por la opresión del régimen zarista, y que para ellos exigían una respuesta responsable. Esto los diferenciaba de la generación de 1840. Aquella estaba formada por hombres como Turgueniev, Bakunin y Herzen, escritores profesionales que se consideraban heraldos de la razón y de la libertad en un sistema político autoritario y en una configuración social de campesinos oprimidos y sumidos en la ignorancia, y cuyo mensaje era el de la libertad de Occidente asimilado en universidades europeas, sobre todo alemanas. Estos nihilistas instruidos dieron lugar a otro grupo formado por "nihilistas radicales" que no se preocupan ya por los argumentos sino que sienten una poderosa necesidad de obrar, sin detenerse ante ningún obstáculo.

Nietzsche era un gran lector de los franceses. De ellos toma el término "décadence" que utiliza para hacer referencia al tema del nihilismo. La palabra "décadent", surgida ya en el siglo XVI, fue utilizada por Baudelaire, por Gautier –en un prefacio a una nueva edición de *Las flores del Mal*– pero se considera que la "escuela decadente" toma el término de un soneto de Verlaine, *Sonnet de Bérénice*, donde el término es utilizado para referirse a la certeza de la carencia de valor de la vida. El "espíritu decadente" está presente en la literatura francesa mucho antes de su eclosión en la última mitad del siglo XIX. A fines del 1700 y a comienzos de 1800 ya había surgido una literatura "satánica" relacionada con la *décadence* y en los años 1830-1850 algunos escritores sienten que es en el mal, en el mundo subterráneo e "infernol" del hombre, en donde se encuentran las fuerzas creadoras del éste. La vida moderna dominada por el aburrimiento se torna repugnante y vacía y permite el surgimiento del *ennui* que hacia el fin de siglo se acentuara con los decadentes.

Baudelaire es el gran retratista del mundo de la literatura de París caracterizado por el ansia de lo novedoso, expresión directa de la vida moderna. Para esa vida moderna que debe ser expresada se torna necesaria la creación de un nuevo lenguaje que extraiga la belleza del mal. Baudelaire rechaza la idea de la bondad de lo natural, por la cual rechaza a la mujer y a su vez el cultivo de la imagen del *dandy*, el hombre de artificio. Su intento de describir la decadencia se manifiesta desde lo efímero y contingente, en la búsqueda de lugares comunes y errores gramaticales en los periódicos, libros y conversaciones habituales de su época. Para Nietzsche,

Baudelaire es el “décadent típico” y un representante de la literatura pesimista francesa. Éste representa, junto con Schopenhauer, una de las fases de la continuación del cristianismo después de la revolución francesa, en su “maldición de la voluptuosidad”. *Las flores del Mal* es un libro de la decadencia porque en él ciertos ideales iluministas expresan su sinsentido –como la fe en el progreso y en la bondad de la naturaleza– pero, a su vez, existe un cierto retorno al catolicismo.

A partir de 1850, confluyen en la literatura francesa elementos diversos –el positivismo, el exotismo, el esteticismo– que hacia fin de siglo contribuirán a delinear la imagen del decadentismo. Paul Verlaine –uno de los poetas más leídos por Nietzsche– acusó la influencia de la poesía de Baudelaire y se rebeló contra la impasible preocupación por la solidez y perfección formal de los versos, señalando la necesidad de que el verso sea música. Esta liberación del verso le permitió expresar de una nueva manera sueños y sensaciones. Verlaine fue el poeta más leído por el decadentismo; en su obra se pueden encontrar tanto elementos sádicos, como una concepción fatal de la mujer, y ese gusto por lo sacrílego y la profanación, propio de los decadentes.

Hacia 1878-1880 los “decadentes” se propusieron destruir lo antiguo, a partir de esa experiencia del hastío que Baudelaire supo describir. Éstos, que no se caracterizaban por consignas literarias comunes más allá de la creación de neologismos, compartían el intento crítico de demoler la moral tradicional y reivindicar la “pasión integral” y las libertades que permiten su expresión. Para este grupo literario formado por Verlaine, Mallarmé, Huysmans, al que se unieron luego Moréas, Laforgue, Adam, etc. el “espíritu decadente” se caracterizaba por el amor a todas las cosas corruptas e impuras, los paisajes tristes, la lengua latina de la decadencia, el rechazo del progreso por ser causa de la decadencia, la experiencia del sentimiento de opresión de la nada, el dolor vital, la inutilidad de una vida sin objeto ni testigos y la vanidad de todo, que conducen a la resignación a no saber nada y a no poder nada. El periódico *Le décadent*, del 10 de abril de 1886, caracteriza a la *décadence* como una situación percibida por la nueva generación en la cual la religión, las costumbres y la justicia decaen y la sociedad se desintegra. Los signos de esta situación enmascarada como evolución social son el agotamiento de la voluntad, el refinamiento de apetitos, de sensaciones, de gustos, de lujo, de goces, de neurosis, histeria, hipnotismo, morfínomanía, charlatanismo científico, y schopenhauerianismo a ultranza. La decadencia se manifiesta en la lenta descomposición de las ideas y de las costumbres, que permite la aparición de fenómenos culturales que dependen de la sobreexcitación de los sentidos y de los nervios ya casi agotados.

Pero los términos “*décadence*” y “nihilismo” parecen haber llegado a conocimiento de Nietzsche a partir de los *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget editados en 1883, obra que lo impresionó fuertemente y figura entre los libros de su biblioteca personal con numerosos comentarios. En ella Bourget asocia el término “nihilismo” a la decadencia en Baudelaire, al romanticismo de Flaubert, al cientificismo de Taine y al diletantismo de Renan. El tipo de crítica literaria que realiza consiste en el análisis psico-sociológico, abarcando tanto al autor como a los lectores, permitiendo –según su opinión– analizar tanto la psicología del autor

como el medio social. Este tipo de análisis lleva a Bourget a caracterizar a sus contemporáneos como profundamente pesimistas y sumidos en una crisis moral. Es la "náusea universal" la que subleva el corazón de los esclavos y genera el nihilismo, de los alemanes y da lugar al pesimismo, y de los latinos originando entre éstos hombres solitarios y nerviosos. Para Bourget, el mismo espíritu de negación de la vida es el que ha producido las conspiraciones de San Petersburgo, los incendios de la Comuna y la misantropía de los románticos naturalistas. Sin embargo, mientras para algunos pueblos –como los esclavos– este pesimismo es un componente genético que los precipita a la destrucción como a una orgía sagrada, para otros, entre los franceses, la decadencia representa una excepción entre destinos de excepción. Para señalar esta característica del estilo decadente ejemplificable en Baudelaire, Bourget utiliza un modelo organicista de la sociedad. Si se considera a la sociedad como un conjunto de organismos, y al individuo como la "célula social", el mantenimiento del sistema se explicita a partir de la energía de cada uno de los niveles. Ahora bien, si el individuo se independiza del sistema, se establece la anarquía y con ella la decadencia y desintegración de todo el conjunto social. Aplicando este modelo a la literatura, un estilo de decadencia es aquél en el que la unidad del libro se descompone para dejar lugar a la independencia de la página, donde la página dejar el lugar a la independencia de la frase, y la frase a la independencia de la palabra.

A partir de la lectura de Bourget, el concepto de *décadence* es utilizado por Nietzsche para caracterizar el nihilismo, pero ya no como la causa de la decadencia, sino como su lógica interna.

c) El nihilismo político

En la segunda mitad del siglo XIX, el término "nihilismo" fue aplicado además, y con diversas variantes, a los anarquistas y, más específicamente, a los anarquistas rusos entre los que resaltan Bakunin, Ogarev y Herzen.

Se podría suponer que Nietzsche habría conocido las ideas de Bakunin a partir de su relación con Wagner. Ambos habían actuado como compañeros de armas en la revuelta de 1848, participación que concluyó con el arresto de Bakunin y la huida de Wagner. Bakunin utilizó la expresión "nihilismo de combate" haciendo hincapié en el momento de la mediación hegeliana y señalando que la destrucción constante es la consecuencia necesaria de la lucha de elementos contrarios. Esta destrucción implica el combate contra todas las alienaciones humanas y, especialmente, contra las dos grandes instituciones que las mediatizan: la Iglesia y el Estado. Para que estos últimos sean destruidos es necesario antes alcanzar el origen de la idea de Dios sobre la cual aquellos se fundan.

La cuestión de Dios es planteada como una pregunta por el origen de dicha idea, de modo que el único medio seguro de aniquilación la misma consiste en llegar su origen, de lo contrario, la creencia en Dios generará "nuevos retoños" ("sombras" en la terminología nietzscheana). La raíz de la idea de Dios –y de todo ideal– la encuentra Bakunin en las condiciones materiales de la existencia humana. Dios surge del descontento ante lo vital que es negado y da lugar a un producto de la imaginación creado por una transposición de las condiciones de vida, de las

fuerzas y propiedades naturales, a un ser exterior al que se llega por la abstracción y que luego es llamado *summum ens*, por lo cual se concluye con la afirmación de que el ser real, la materia, el mundo, es nada. De esta manera, el nihilismo se halla en el origen mismo de la religión: su objeto máximo es la nada y permite la nihilización de toda la realidad, al transformarla en aquello que no merece la atención del hombre. Sobre esta nihilización de la realidad, la Iglesia mantiene a los hombres en el engaño de las verdaderas condiciones de su existencia, y el Estado surge a la sombra del mismo. Así, el rechazo de Dios y de la religión como causantes de la alienación humana supone también el rechazo del Estado, que surge a partir de la misma religión. Este rechazo del Estado y la religión podría acercar, en una primera aproximación, el pensamiento de Bakunin y de Nietzsche. Sin embargo es necesario tener en cuenta que el nihilismo de Bakunin es para Nietzsche un nihilismo meramente destructor y, en este sentido, permanecería en una forma destructiva de la filosofía del martillo.

El aspecto "positivo" o constructivo del pensamiento de Bakunin es de carácter socialista. La propuesta de Bakunin consiste en la transformación de los medios de producción en propiedad colectiva de la sociedad reemplazante del Estado disuelto, sin la existencia de un elemento autoritario o coaccionante. El único medio "real" para alcanzar dicha meta y salir del estado de decadencia en el que se encuentran los países más civilizados de Europa es la revolución social. La obra revolucionaria realizada en vistas de la libertad humana consistirá en asumir como un deber el quitarle al cielo los bienes que la nihilización le ha robado a la tierra para devolvérselos a la misma. Bakunin señala que su tiempo es la época en que el cielo se ha vuelto un desierto y en la que todos los dioses se hallan destronados, ya que el hombre ha reconocido que Dios era su creación, y que no hacía más que adorarse a sí mismo en su Dios-nada. Sin embargo, la desaparición de Dios no traer consigo necesariamente la desaparición del Estado. Bakunin ve con gran lucidez que, por el contrario, ésta suele afianzar la fuerza del aquél –como en el caso de los liberales que se pretenden ateos y antiestatales, pero necesitan del Estado para mantener sus privilegios de clase y de los "comunistas alemanes", que precisan sostener un Estado fuerte para lograr sus ideales.

La desaparición del Estado buscada por Bakunin no implica la desaparición de la sociedad ya que ésta es la última manifestación de la creación de la naturaleza. Por eso la sociedad, como la naturaleza misma, no puede ser caracterizada como buena o mala, calificación que si corresponde al Estado, un mal históricamente necesario. La sociedad es un hecho como lo es la naturaleza, y el Estado no es más que una de sus formas históricas. A partir de la desaparición del mismo, los hombres deberán organizarse mediante acuerdos basados en una "solidaridad" espontánea, acuerdos cuyo valor se mide según su utilidad. En este punto Bakunin excede el mero proyecto destructivo pero desde una consideración nietzscheana esa "solidaridad" no es mas que una nueva "sombra" de lo destruido, en tanto secularización del amor cristiano.

Nietzsche menciona en sus cartas y en una nota a otro revolucionario ruso amigo de Bakunin, Alexander Herzen. Herzen había jurado, junto con Nicolás Ogarev, servir a la causa por la que los revolucionarios habían sufrido. En 1834 fue acusado de conspirador y desterrado de Moscú a una capital de provincia y en 1847 abandonó Rusia y se transformó en un típico revolucionario

exilado de la época ocupado en reunirse para intercambiar recuerdos y conspirar contra todo tipo de autoridad. Fue a través de Malwida von Meysenburg, institutriz de los hijos de éste cuando enviudó y amiga cercana de Nietzsche que este último tuvo algún conocimiento de las ideas de Herzen.

Herzen reconoce que los grandes ideales son los que mantienen la miseria humana y la opresión, y, en este sentido, condena todo idealismo o dualismo metafísico que se presente como escatología secular, exigiendo del hombre sacrificios que darán sus frutos en el futuro. Para él, el hombre debe luchar por su libertad aquí y ahora. Con el fin de colaborar con esta lucha fundó con Ogarev un periódico revolucionario, *La Campana*, que se editaba en Londres y constituía un medio de apoyo a los movimientos rusos revolucionarios que se alzaban contra el zar o eran partidarios de las ideas socialistas, la abolición de la servidumbre y de la censura. Pero a diferencia de Ogarev no era un "nihilista radical", como sí lo era Bakunin, de quien se fue distanciando.

El nihilismo es definido por Herzen como una lógica sin sistema, como una ciencia sin dogmas que se convierte en una sumisión incondicionada a la experiencia y la voluntaria aceptación de toda consecuencia. Su concepción del mismo implicaba tanto un rechazo de la metafísica y la moral, como la búsqueda del logro de un sentido sobre el abismo que supone la vida. En cuanto a su generación, la de los años '40, Herzen la caracterizó como conformada por "enfermos de mente y de alma". Los jóvenes intelectuales de la época de Nicolás I eran hombres desesperanzados e impotentes que se consumían antes de cumplir los veinte años. Se caracterizaban por una pasión desmedida por la autobservación, autoexamen y autoacusación – caracteres que hacen propios los personajes de Dostoiévski– que les impedía vislumbrar cualquier especie de felicidad. Pero es la generación de los años '60 la que se torna nihilista en grado extremo: materialistas en religión, revolucionarios en teoría y praxis. Estos hombres consideraban que antes de cualquier discusión sobre reformas era necesario demoler totalmente el sistema sociopolítico vigente. Mientras que para la generación de Herzen el periodismo era un arma válida contra las autocracias, para estos jóvenes el único medio a considerar era la agresión directa.

En 1866 se produjo la separación entre los "nihilistas" y el resto de los revolucionarios, seguidores de Herzen, acusados por los primeros de liberales demócratas blandos. En abril de ese año el estudiante Karakovoz disparó contra Alejandro II en Petersburgo y el intento de utilizar el asesinato como arma política dividió las opiniones a favor y en contra del nihilismo. El periódico de Herzen se pronunció contra el atentado, denunciándolo como obra del fanatismo, tras lo cual los radicales residentes en Ginebra sellaron la ruptura entre nihilistas y no nihilistas tildando a aquél de ser el primer gran sacerdote del socialismo ruso pero no un jefe político. Cuando Herzen murió, a comienzos de 1870, ya había perdido toda importancia a nivel político, pero luego de su muerte se publicaron las *Cartas a un viejo camarada*. Este "camarada" era Bakunin, cuya política era calificada como un ciego caminar en falso tras el desconocido Dios de la destrucción, calificación acertada para designar la corriente nihilista radical.

Bakunin tuvo, luego de la muerte de Herzen, una suerte de alianza revolucionaria con Sergei Nechaev. Despreciado por Herzen, Nechaev era un nihilista extremo que actuaba sin ningún tipo de escrúpulos y basándose en la idea de la inexistencia de la moral justificando tanto el crimen como el robo y el chantaje. El revolucionario nihilista era para éste el hombre carente de moral y escrúpulos, guiado por el solo deseo de destrucción, por lo cual este nihilismo pasó a ser sinónimo de terrorismo.

Nietzsche caracterizó de manera general esta y otras formas de anarquismo como forma de nihilismo puramente destructivo, una forma incompleta de pesimismo de la fortaleza que luego de destruir los valores tradicionales, es incapaz de crear nuevos valores. Por eso el anarquismo sustituye al dios muerto por "sombras" como la idea de igualdad entre los hombres o todas las formas de socialismo, secularizaciones del cristianismo. De esta manera, el anarquismo es considerado como una secuela de la decadencia y una consecuencia de la degeneración y el anarquista, un enfermo mental y un criminal.

§3 Reconducción del nihilismo a la metafísica como su ámbito

Si bien es posible rastrear la presencia de los nihilismos descriptos en la significación que Nietzsche da al mismo, ciertamente el sentido que éste tiene en su reflexión va más allá de aquéllos. Para mostrar este "ir más allá" es necesario determinar qué se entiende aquí por "nihilismo" vinculándolo al horizonte en el cual se posiciona en este caso la visión, de modo tal que se haga presente su particular punto de vista y aquello sobre lo que éste se funda. Como se señaló antes, el horizonte desde el cual Nietzsche piensa es la metafísica. Se debe por tanto establecer la relación existente entre el nihilismo y la metafísica para así dar el primer paso para fijar la posición de Nietzsche respecto de ésta.

La tarea del pensar no se da en él de un modo aislado respecto de lo histórico, elemento que a partir de Hegel resulta esencial en toda reflexión. En este sentido, reformula la historia del espíritu occidental: el devenir del mismo es pensado como surgimiento, despliegue y consumación de lo que él llama "nihilismo europeo". Éste tiene el significado de un movimiento histórico que resulta esencial al pensamiento, y, por lo tanto, está muy lejos de tener el valor de una opinión aislada o arbitraria dicha al pasar por algún pensador. Antes bien, toda obra humana está dirigida y encuentra su sentido a través del mismo. Con palabras tomadas de Heidegger: "El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales".¹⁷ Como proceso histórico es preciso aclarar que no encuentra su razón de ser en las crisis sociales ni en una degeneración fisiológica ni en la corrupción cultural o espiritual –paradójicamente, "se trata de la época más honrada y compasiva".¹⁸ Tampoco hace referencia a una suerte de "nacimiento", "florecimiento" y "muerte" de pueblos y de culturas a lo largo del curso de la Historia (Historie). De ninguna manera este término señala simplemente una

¹⁷ Heidegger, M. *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" en Caminos del bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1997, p. 198

¹⁸ VP 1. Para las citas de las obras de Nietzsche ver la nota "Aclaraciones acerca de las citas" al final en *Bibliografía*.

decadencia de las organizaciones e instituciones humanas a través de las diversas culturas que conforman dicho devenir, las cuales se reparten el protagonismo a través del tiempo, y para las cuales el nihilismo sería simplemente la voz inacallable del destino: la muerte, irrevocable verdad, para todo lo que viene al mundo. Con otras palabras, la simple indicación del desgaste operativo y el reajuste del espíritu en sus manifestaciones particulares según el modo de pensar del historicismo.

Lejos de todo esto y para aproximar la cuestión que aquí se trata resulta indispensable dejar manifiesto qué se entiende por nihilismo, cuál es el ámbito para la esencia y el acontecimiento de éste, y desde qué instancia del mismo piensa Nietzsche.

¿Qué se entiende por nihilismo en el pensar de Nietzsche? En un fragmento póstumo de otoño de 1887 dice: "¿Qué significa el nihilismo? Que los "valores supremos" pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al '¿por qué?'".¹⁹ Este pasaje presenta una definición y un comentario acerca del nihilismo. Se pregunta por la esencia del mismo. Éste es esencialmente un proceso de desvalorización en el que los "valores supremos" pierden valor, se vuelven carentes de validez. Esto quiere decir: en tanto el valor es lo que vale y sólo vale lo que desempeña en papel normativo, dichos valores no cumplen ya con lo que los hace tales, no tienen la capacidad rectora que les es propia por su misma esencia. Algo tiene valor para la existencia mientras se pueda presentar como finalidad rectora de la vida. En la medida en que esta capacidad disminuye, lo hace también su valor, es decir, se convierte en algo despreciable, algo que ya no tiene sentido apreciar, estimar. En esta situación se encuentran los "valores supremos": tienen "valor de nada". El comentario aporta dos determinaciones a la esencia ya enunciada del nihilismo. Con éste y desde su esencia se da una falta de meta, de finalidad y, al mismo tiempo, la falta de respuesta a la pregunta "¿por qué?". Por un lado, los "valores" sólo son accesibles allí donde un estimar prefiere ante-poniendo y pos-poniendo algo dando lugar así a una norma. Esto es posible si hay algo que "importa" respecto de lo cual el comportarse se dirige. El estimar tiene el sentido de "dirigirse a" y de "regirse por" algo. Este dirigirse adopta una meta para lo cual se rige por las normas que se estiman importantes. La meta sostiene al dirigirse y así al estimar, siendo un punto de referencia que indique la dirección y de esta manera establezca un orden efectivamente real (*wirklich*). Justamente aquello que no es capaz de poner una finalidad, esto es, un sentido ordenador y con ello sea normativo, deja de ser efectivamente real, en el sentido de que ya no puede ser producido, llevado a cabo efectivamente ofreciendo determinado resultado (*Wirkung*). Por otro lado, como ya se dijo, con el nihilismo se da la ausencia de la respuesta al "¿por qué?". "¿Por qué?" pregunta por la razón de aquello por lo que se pregunta, es decir, por su fundamento. En este sentido, dicha pregunta alcanza al ser de lo ente. Aquello sobre lo cual todo se apoya y de lo cual recibe su razón de ser es aquí el valor. El valor, en tanto importa, se muestra como aquello en lo que se funda todo lo que tiene alguna importancia. Ésta sólo la tiene en tanto puede cumplir con esto y sólo por ello gana su persistencia y su existencia consistente. Pero, en la medida en que los "valores supremos" se desvalorizan, dicha consistencia parece disolverse en tanto el ser de lo ente carece de sentido una vez desvalorizado su fundamento. Lo que en realidad

¹⁹ VP 2

falta aquí es, pues, la pregunta por el fundamento, es decir, por el valor, en tanto éste se ha desvalorizado en los "valores supremos"; esto es, falta la respuesta a la pregunta por el fundamento frente a la carencia del mismo, lo cual conduce a la pregunta por el origen del valor: la ausencia de la respuesta es, al mismo tiempo, lo que reconduce a la pregunta misma. Con todo esto, el nihilismo se presenta como un proceso en el cual y a través del cual los "valores supremos" sufren un desgaste en su capacidad de poner metas que sean normativas y ordenadoras, es decir, un sentido efectivamente real, y tras el cual éstos no pueden responder ya por la razón del ente, en cuanto por su desvalorización no pueden aparecer ya como su fundamento, abriendo con esto un abismo (Abgrund) desde el cual se pondrá al descubierto la necesidad de la pregunta por la esencia y el origen del valor. Para entender la razón de este movimiento es preciso saber desde dónde operan dichos valores, lo cual conduce a la consideración del ámbito por excelencia del nihilismo en el cual éste se mueve.

Ahora bien, ¿cuál es el ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo? El ámbito en el cual se hace esencialmente manifiesto el nihilismo como proceso fundamental en la historia de occidente es la metafísica, y más precisamente en su historia. Debemos, pues, dirigirnos hacia ella, al modo en el que le es accesible a Nietzsche. La misma no es para él cierta parte o disciplina de la filosofía, o una forma derivadas de ésta que aparece en la moral y la religión, o nada más que una forma, entre otras tantas, de desarrollar y llevar a la práctica la reflexión filosófica. Antes bien, la metafísica es la esencia de lo que Occidente ha llamado filosofía y aquello que distingue al pensamiento occidental de otros. Por consiguiente, la crítica nietzscheana ha de dirigirse a la totalidad misma de este último y a su esencia metafísica.

Ya en sus comienzos la filosofía piensa con la diferencia ontológica la diferencia del ser: piensa el ser de τὰ πολλὰ como un ser transido de nulidad al cual contrapone otro ser al que confiere mayor entidad (φύσις, εὖν, ἄπειρον, ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, bonum, Deus, subjectum). En este sentido, la respuesta a la pregunta por el ser de lo ente sigue el camino del ἀρχή como "lo primero desde donde" (πρῶτον ὅθεν) tiene lugar lo ente. Desde el mismo se determina una gradación en τὰ παντὰ de la cual este ser queda exento en tanto fundamento de la misma. En dicha gradación ser y nada se mezclan. De este modo, se piensa un ser auténtico libre de toda nihilidad y un ser inauténtico en el cual la nihilidad encuentra su lugar en el ser. En los comienzos de toda reflexión filosófica acontecida tiene lugar el despertar de la indiferencia respecto de la comprensión del ser y el amanecer de una diferencia interna en el ser de lo existente.²⁰ Este despertar de la indiferencia implica, pues, la irrupción de una diferencia pensada en términos de autenticidad e inautenticidad que determina una comprensión de sentido de carácter ontológico. En esta diferenciación se da, al mismo tiempo, un apreciar y un despreciar. Platón piensa justamente en esta dirección que determina incluso la interpretación del pensamiento anterior a él del modo aquí mencionado, y no a partir de la dualidad de mundos que la interpretación vulgar de su pensamiento le adjudica, de la cual también Nietzsche es víctima. La cuestión fundamental de su pensamiento no es la dualidad de un mundo sensible ordenado a un mundo de las ideas separados los dos entre sí, sino la παρουσία τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς ὄντοισι, la

²⁰ cf. Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Ed. Alianza, Madrid, 1996, p. 170